

1877

Pythagoreisches in Platon's Gorgias:
(Commentationes in honorem Theodori
Mommsemi)

Rudolf Hirzel

[Let us know how access to this document benefits you.](#)

Follow this and additional works at: <http://repository.brynmawr.edu/digitizedbooks>

 Part of the [Classics Commons](#)

Custom Citation

Hirzel, Rudolf. 1877. *Pythagoreisches in Platon's Gorgias: (Commentationes in honorem Theodori Mommsemi)*. Berolini.

This paper is posted at Scholarship, Research, and Creative Work at Bryn Mawr College. <http://repository.brynmawr.edu/digitizedbooks/17>

For more information, please contact repository@brynmawr.edu.

(Q) 888. P5
V H 1

3

Pythagoreisches in Platons Gorgias.

Von

Rudolf Hirzel.

*Besonderer Abdruck aus den zu Ehren Theodor Mommsens herausgegebenen
philologischen Abhandlungen.*

1877

Die zündende Gewalt, welche die platonischen Werke von jeher auf die Phantasie ihrer Leser geübt haben, zeigt sich am stärksten da, wo sie es gar nicht gesollt hätte, in den Bemühungen, die sich auf das Verständniss und die Erklärung der platonischen Schriften richten. Das gilt zunächst für die Versuche, die das Ganze der platonischen Schriften und Lehre ins Auge fassen, und hat zur Folge gehabt, dass die sogenannte platonische Frage, umgeben von dem bunten Kranze der verschiedensten Antworten, in der philologischen Welt noch schlechter beleumdet ist als die ihr nahe verwandte homerische. An warnenden Stimmen einzelner Besonnenen in dem dionysischen Taumel aller Übrigen hat es nicht gefehlt. Weniger ist beachtet worden, dass dieses Übel nicht blofs an der Oberfläche haftet, sondern weiter um sich greifend auch in das Innere eingedrungen ist und die Erklärung einzelner Stellen in den Dialogen angesteckt hat. Diesen Gedanken hat bei mir die Betrachtung eines Abschnittes des Gorgias erregt, der in alter und neuer Zeit verschieden behandelt worden ist, an dem sich Gelehrsamkeit und Geist versucht haben und dem nur Eins fern geblieben ist, die genaue Erwägung von Platons eignen Worten einzeln und im Zusammenhange.

Auf die Frage des Sokrates, wer der glücklichste sei, antwortet Kallikles: wer die stärksten Begierden hat und sie zu erfüllen vermag. Daran spinnt sich p. 492 E — 494 C folgendes Gespräch:

Σω. Οὐκ ἄρα ὁρθῶς λέγονται οἱ μηδενὸς δεόμενοι εὐδαιμόνες εἶναι. Καλ. Οἱ λίθοι p. 492 E. γὰρ ἂν οὕτω γε καὶ οἱ νεκροὶ εὐδαιμονέστατοι εἶεν. Σω. Ἀλλὰ μὲν οὐ καὶ ὥς γε σὺ λέγεις δεινὸς ὁ βίος. οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμι ἄν, εἰ Εὐριπίδης ἀληθῆ ἐν τοῖςδε λέγει, λέγων·

τίς δ'οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;

καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν · ὅπερ ἤδη τοῦ ἔγωγε ἤκουσα τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς p. 493 τέθναμεν, καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο, ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσὶ, τυγχάνει ὃν οἷον ἀναπαύεσθαι¹⁾ καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω · καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν

1) Diess ändert Schuster Heraklit S. 393 in ἀμείβεσθαι. Er begründet diese Conjectur im Rhein. Mus. 29, S. 594 damit, dass die Worte μεταπίπτειν ἄνω κάτω auf Heraklit deuten und auch

- κομφὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πιστικόν ὠνόμασε πῖθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμύητους· τῶν δ' ἀμύητων τοῦτο τῆς ψυχῆς, οὐ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσὶ, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν, ὡς τετρημένος εἶη πῖθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας. τούναντίον δὲ οὗτός σοι, ὦ Καλλίχλεις, ἐνδείκνυται, ὡς τῶν ἐν Ἄιδου — τὸ ἀειδὲς δὲ λέγων — οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν οἱ ἀμύητοι, καὶ φοροῖεν εἰς τὸν

ἀμείβεσθαι ein Heraklitischer Ausdruck sei. In wie fern aber μεταπίπτειν ἄνω κάτω auf Heraklit deuten soll, sehe ich nicht ein; denn worauf sich Schuster beruft, dass sowohl das Wort μεταπίπτειν als die Verbindung ἄνω κάτω sich in Heraklits Fragmenten findet (vergl. S. 597), ist offenbar kein genügender Beweis, da wie schon die Wörterbücher lehren, beides dem gemeinen griechischen Sprachgebrauch entspricht und bei vielen andern Schriftstellern begegnet. Ja der Beweis würde selbst dann noch nicht zwingend sein, wenn es Schuster gelungen wäre ein Beispiel zu finden in dem Heraklit μεταπίπτειν und ἄνω κάτω so wie Platon hier verbunden hätte. Doch die Änderung von ἀναπεῖθεσθαι ist nicht bloß zu schwach begründet, sie wird auch durch den Zusammenhang verboten. Schuster findet, wenn man ἀναπεῖθεσθαι liest, den Ausdruck, »der offenbar eine Metapher verlangt, unleidlich matt und kahl«. Wenn es sich verlohnte über Geschmacksurtheile zu streiten, so würde ich sagen, er sei im Gegentheile sehr lebendig, da ἀναπεῖθεσθαι auf die ἐπιθυμίαι bezogen eine Personification derselben in sich schließt. Doch stimme ich darin mit Schuster überein, dass ich den Ausdruck auffallend finde, nur dass ich ihn deshalb nicht ändere, sondern ich schliesse daraus, dass Platon ihn in einer besondern Absicht gebraucht habe. Welches diese Absicht war, lehrt das Folgende, wie schon Stallbaum gesehn hat. Denn διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πιστικόν weist auf ἀναπεῖθεσθαι zurück; oder wie erklärt sich sonst in den Worten καὶ τοῦτο ἄρα τις κτλ. dieses ἄρα, das doch auf eine Folgerung deutet? Dabei ist freilich ein Übelstand, den ich nicht verkenne, die Bedeutung von πιθανός und πιστικός. Letzteres hält man zunächst für schlechte Schreibart statt πιστικός; dann bedeuten beide Worte verbunden den, der Vertrauen erweckt und zu überreden vermag. Bei dieser Erklärung ist aber die Beziehung auf ἀναπεῖθεσθαι unmöglich. Wir müssen daher zu einer an sich ferner liegenden, hier aber durch den Zusammenhang geforderten Erklärung greifen. Πιθανός bezeichnet nach einer Bedeutung, über die Heindorf zu Parmenides p. 133 B gesprochen hat, nicht bloß den, der Anderer Vertrauen erweckt, sondern auch den, der selber zu Andern Vertrauen hat und sich daher leicht überreden lässt. Πιστικός in derselben Bedeutung ist für Platon nicht nachzuweisen. Erst aus spätem Schriftstellern finden sich bei Stephanus Beispiele, nach denen πιστικός den bezeichnet, *cui navis cura datur* oder den Hirten *sc. cui pecudum cura datur*; am brauchbarsten für uns ist eine Stelle aus Seymnus orb. descr. 42: λέξιν ... τῷ μέτρῳ περιελημμένην ἔστι κατασχεῖν εὐστόπως καὶ πιστικῶς, wo wenigstens das Adverb in dem Sinne sich findet, den wir hier für das Adjectiv fordern. Man darf es demnach nicht für unmöglich halten, dass auch Platon sich einmal des Wortes πιστικός = πιστός bedient habe. Wie lässt sich aber die Eigenschaft der Treue, τὸ πιστικόν, dem begehrliehen Seelentheile zusprechen? Platon fasst denselben hier in der Beschaffenheit, die er im normalen Menschen hat, und die ist, dass er den Geboten des höhern Seelentheils, der Vernunft, Folge leistet und dieselben genau ausführt. Das liess sich wohl durch πιθανόν τε καὶ πιστικόν bezeichnen und diese normale Beschaffenheit hat dem Seelentheile überhaupt den Namen πῖθος gegeben. In der Seele der ἀμύητοι dagegen ist diese normale ursprüngliche Beschaffenheit geändert und daher muss um sie zu bezeichnen zu πῖθος noch die nähere Bestimmung τετρημένος treten. Diese Bezeichnung πῖθος τετρημένος ist eigentlich eine contradictio in adjecto und musste diess werden, da die Eigenschaft, durch welche der begehrlische Seelentheile der ἀμύητοι sich von demselben in andern Menschen unterscheidet, eine solche ist, die mit dem eigentlichen Wesen dieses Seelentheils in Widerspruch steht. Die Worte, durch welche diese Eigenschaft bezeichnet wird, τὸ ἀκόλαστον καὶ οὐ στεγανόν bilden deshalb den geraden Gegensatz zu den andern, die das Wesen dieses Seelentheils bezeichnen, τὸ πιθανόν τε καὶ πιστικόν. Πιθανόν, was sich von der Vernunft bereden lässt, ihr gehorsam ist, steht gegenüber dem ἀκόλαστον, dem zügellosen, und ebenso τὸ πιστικόν, die Treue, welche die Gebote der Vernunft festhält und bewahrt, dem οὐ στεγανόν, dem Unvermögen etwas zu bewahren und zu behalten. Damit man diesen letzteren Gegensatz nicht für einen ausgeklügelten halte, verweise ich auf C: οὐ δυναμένην στέγειν δι' ἀπιστίαν τε καὶ λήθην.

τετρημένον πίθον ὕδωρ ἐτέρῳ τοιούτῳ τετρημένῳ κοσκίνῳ . τὸ δὲ κόσκινον ἄρα λέγει, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων, τὴν ψυχὴν εἶναι· τὴν δὲ ψυχὴν κοσκίνῳ ἀπείκασε τὴν τῶν ἀνοήτων ὡς C. τετρημένῃν, ἅτε οὐ δυναμένην στέγειν δι' ἀπιστίαν τε καὶ λήθην . ταυτ' ἐπεικῶς μὲν ἐστὶν ὑπὸ τι ἄτοπα, δηλοῖ μὴν ὃ ἐγὼ βούλομαι σοι ἐνδειξάμενος, ἐάν πως οἴός τε ὦ, πείσαι μεταθέσθαι καὶ ἀντὶ τοῦ ἀπλήστως καὶ ἀκολάστως ἔχοντος βίου τὸν κοσμίως καὶ τοῖς ἀειπαροῦσιν ἱκανῶς καὶ ἐξαρκούντως ἔχοντα βίον ἐλέσθαι . ἀλλὰ πότερον πείθω τί σε καὶ μετατίθεσαι εὐδαιμονεστέρους εἶναι τοὺς κοσμίους τῶν ἀκολάστων, ἢ οὐδέν, ἀλλ' ἂν καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα D. μυθολογῶ, οὐδέν τι μᾶλλον μεταθήσει; Καλ. Τοῦτ' ἀληθέστερον εἴρηκας, ὦ Σώκρατες.

Σω. Φέρε δὴ, ἄλλην σοι εἰκόνα λέγω ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῇ νῦν . σκόπει γάρ, εἰ τοιόνδε λέγεις περὶ τοῦ βίου ἐκατέρου τοῦ τε σώφρονος καὶ τοῦ ἀκολάστου, οἷον εἰ δυοῖν ἀνδροῖν ἐκατέρῳ πίθοι πολλοὶ εἶεν, καὶ τῷ μὲν ἐτέρῳ ὕγιεις καὶ πλήρεις, ὁ μὲν οἴνου, ὁ δὲ E. μέλιτος, ὁ δὲ γάλακτος καὶ ἄλλοι πολλοὶ πολλῶν, νάματα δὲ σπάνια καὶ χαλεπὰ ἐκάστου τούτων εἶη καὶ μετὰ πολλῶν πόνων καὶ χαλεπῶν ἐκποριζόμενα . ὁ μὲν οὖν ἕτερος πληρωσάμενος μήτ' ἐποχετεύοι μήτε τι φροντίζοι, ἀλλ' ἔνεκα τούτων ἡσυχίαν ἔχοι· τῷ δ' ἐτέρῳ τὰ μὲν νάματα, ὥσπερ καὶ ἐκεῖνῳ, δυνατὰ μὲν πορίζεσθαι, χαλεπὰ δέ, τὰ δ' ἀγγεῖα τε- p. 494. τρημένα καὶ σαθρά, καὶ ἀναγκάζοιτο ἀεὶ καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν πιμπλάναι αὐτά, ἢ τὰς ἐσχάτας λυποῖτο λύπας· ἄρα τοιούτου ἐτατέρῳ ὄντος τοῦ βίου, λέγεις τὸν τοῦ ἀκολάστου εὐδαιμονεστέρον εἶναι ἢ τὸν τοῦ κοσμίου; πείθω τί σε ταῦτα λέγων συγχωρῆσαι τὸν κόσμιον βίον τοῦ ἀκολάστου ἀμείνως εἶναι, ἢ οὐ πείθω; Καλ. Οὐ πείθεις, ὦ Σώκρατες . τῷ μὲν γὰρ πληρωσαμένῳ ἐκεῖνῳ οὐκέτ' ἐστὶν ἡδονὴ οὐδεμία, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν, ὃ νῦν δὴ ἐγὼ ἔλεγον, τὸ ὥσπερ λίθον ζῆν, ἐπειδὴν πληρώσῃ, μήτε χαίροντα ἔτι μήτε λυπούμενον· ἀλλ' ἐν τούτῳ B. ἐστὶ τὸ ἡδέως ζῆν, ἐν τῷ ὡς πλεῖστον ἐπιβρεῖν . Σω. Οὐκοῦν ἀνάγκη γ', ἂν πολὺ ἐπιβρέῃ, πολὺ καὶ τὸ ἀπὸν εἶναι καὶ μεγάλ' ἅττα τὰ τρήματα εἶναι ταῖς ἐκροαῖς; Καλ. Πάνυ μὲν οὖν . Σω. Χαραδριοῦ τιν' αὖ σὺ βίον λέγεις, ἀλλ' οὐ νεκροῦ, οὐδὲ λίθου . καὶ μοι λέγε, τὸ τοιόνδε λέγεις, οἷον πεινῆν καὶ πεινῶντα ἐσθίειν; Καλ. Ἐγώ γε . Σω. Καὶ διψῆν γε καὶ C. διψῶντα πίνειν; Καλ. Λέγω, καὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἀπάσας ἔχοντα καὶ δυναμένον πληροῦν χαίροντα εὐδαιμόνως ζῆν.

Die Fragen, die sich an diese Stelle knüpfen, betreffen nicht den eigentlichen Inhalt, sondern die Urheber der Gedanken, die hier vorgetragen werden. Wer ist der, auf den durch τῶν σοφῶν 493 A hingedeutet wird, wen meint Plato unter dem κομψὸς ἀνὴρ, ἵσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, und wer ist der Gewährsmann, auf den sich Sokrates B mit den Worten ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων beruft? Das sind die Fragen, die die Erklärer sich vorgelegt und in verschiedner Weise beantwortet haben. Eine ganze Gesellschaft zieht vor uns auf; die Pythagoreer, zumal Empedokles und Philolaos, Heraklit, Sophron, Dion, alle erheben Anspruch einer von Platons Unbekannten zu sein. Die Verschiedenheit der Ansichten rührt daher, dass die Erklärer zu gelehrt und deshalb zu rasch mit Citaten und Vergleichen bei der Hand waren, ehe sie die Mittel gehörig ausgenutzt, die in der Stelle selber zur Beantwortung jener Fragen liegen.

Der Hauptfehler ist in der Auslegung der Worte τις κομψὸς ἀνὴρ begangen worden. Alle Erklärer nehmen hier an, dass Platon einen ganz bestimmten, Philolaos oder einen Andern im Sinne habe und zur Entdeckung desselben in den Worten, die sein vermuthliches Vaterland bezeichnen, ἵσως Σικελός τις ἢ Ἰτα-

λιζός, einen Anhalt gegeben habe. Bei dieser Auffassung hat man sich aber nicht klar gemacht¹⁾, was für eine Thätigkeit hier durch μυθολογῶν bezeichnet wird, oder doch nicht die nöthige Consequenz daraus gezogen. Was unter μυθολογῶν zu verstehen ist, lehrt uns Platon selber, indem er es durch παράγων τῷ ὀνόματι — ὀνόμαζε πῖθον κτλ. näher bestimmt. Demnach ist μυθολογῶν der, welcher einen Gedanken in die Form des Mythos kleidet und hier insbesondere der Dichter des Mythos, nach dem die ἀμύητοι im Hades mit einem Siebe Wasser in ein leckes Fass schöpfen. An Empedokles²⁾, Philolaos³⁾ oder gar Sophron⁴⁾ kann also bei dem κομψὸς ἀνὴρ nicht gedacht werden; denn diese konnten jenen Mythos zwar irgendwie missbrauchen, ihn interpretiren oder parodiren, aber Niemand wird von Einem von ihnen behaupten, dass er ihn erst geschaffen habe. Die Erkenntniss und Würdigung der wahren Bedeutung von μυθολογῶν hat uns also gelehrt, wen Platon mit den fraglichen Worten nicht gemeint hat. Es fragt sich nun, wen er wirklich gemeint hat.

Wenn Platon den Sokrates sagen lässt, der κομψὸς ἀνὴρ sei gewesen ἵσως Σι-καλός τις ἢ Ἰταλικός, so ist die nächste Annahme, Platon habe selber nichts Genaueres über ihn gewusst und sich deshalb so unbestimmt ausgedrückt; oder sind etwa die platonischen Schriften ein Räthselbuch, dessen Worte wir nie in ihrem ersten und einfachsten Sinne nehmen dürfen? Dieser Annahme scheinen aber zwei Stellen der Republik zu widersprechen; denn wenn wir dort VI, 363 D und 364 E vergleichen, so ergibt sich, dass der fragliche Mythos unter die gehört, welche man in den Schriften des Musaios las. Andererseits ist jedoch zu bedenken, dass Platon die Schriften, welche unter dem Namen des Musaios gingen, nicht als ächte Werke anerkennt. Die Republik kann also nicht benutzt werden um zu widerlegen, was die erste und nächste Auffassung unserer Stelle ist, dass Platon in der That den Urheber jenes Mythos nicht kannte⁵⁾. Die Erklärer haben den Wald vor den Bäumen nicht gesehen, dass keinem von ihnen auch nur der Gedanke an die Möglichkeit dieser Auffassung aufgestiegen ist. Und doch liefs sich, wenn Platon wirklich einen Bestimmten als Urheber des Mythos im Sinne hatte, kaum rechtfertigen, dass er sich

1) Man vergl. insbesondere Schusters Erklärung der Worte Rhein. Mus. 29 S. 602.

2) Schol. Olympiodor in N. Jahrb. f. Philol. Suppl. XIV S. 358, s. auch Schuster Rh. M. 29, 606.

3) Böckh Philolaos S. 183.

4) Schuster S. 608 ff.

5) Ich will hier eine Bemerkung über das Alter dieses Mythos machen. Schuster behauptet S. 628, dass die Form des Mythos, die wir hier haben und nach der die ἀμύητοι und nicht die Danaiden Wasser schöpfen, die ältere sei. Dass es uns aber für das höhere Alter der Danaiden-version an äussern Zeugnissen mangelt, kann Zufall sein. Im Übrigen ist nicht einzusehen, weshalb man später noch gerade die unglücklichen Danaiden für diese Strafe sollte ausersehen haben. Die umgekehrte Entwicklung ist viel wahrscheinlicher. Statt sich zu verengen geht die Vorstellung immer mehr ins Weite. Vielleicht deutet darauf auch ein Fragment des Komikers Philetäros bei Meineke III, 299:

Ὁ Ζεῦ, καλὸν γ' ἔστ' ἀποθανεῖν αὐλούμενον.
τούτοις ἐν ᾧδου γὰρ μόνους ἐξουσία
ἀφροδισιάζειν ἐστίν, οἱ δὲ τοὺς τρόπους
ῥυπαροὺς ἔχοντες μουσικῆς ἀπειρία
εἰς τὸν πῖθον φέρουσι τὸν τετραμήνον.

dann auch nur im Scherze so zweifelnd, wie es hier durch ἵσως πτλ. geschieht, über ihn ausdrückte. War ihm dagegen der Erfinder des Mythos unbekannt, so konnte ihm oder seinem Sokrates Niemand verwehren scherzend Vermuthungen über ihn aufzustellen. Warum er ihn nun gerade zu einem Sicilianer oder Italiäner machen will, ist leicht erklärt. Denn eine wesentliche Eigenschaft des witzigen und geistreichen Mannes (χομψὸς ἀνὴρ) ist es, dass er in Bildern und Gleichnissen zu reden weiß, und für witzig und geistreich galten wenigstens die Sicilianer durch das ganze Alterthum, was auch Timokreon in bekannten Versen, an die Platon hier erinnert, von ihnen gerühmt hatte. Wenn nun Platon mit dem Σικελὸς hier auch den Ἰταλικὸς verbindet, so muss diess einen besondern Grund haben und kann nicht dadurch gerechtfertigt werden, dass beide Länder sich räumlich nahe sind¹⁾ und anderwärts zugleich genannt werden²⁾. Daher haben frühere Erklärer in Ἰταλικὸς eine Hindeutung auf die Pythagoreer gefunden, deren Heimat Italien war und die von da sich über Sicilien ausbreiteten. Und dass, worauf es hier ankommt, die Pythagoreer mit Vorliebe sich in Bildern und Gleichnissen ausdrückten, ist sonst bekannt und wird uns auch durch Platon im Phädon³⁾ bezeugt. Dieselbe Freude am Gleichniss trieb aber auch, wie Sokrates wohl an unsrer Stelle meint, den unbekannten Dichter seine Gedanken in einem Mythos zu allegorisiren und daher vermuthet er, derselbe sei ein Landsmann der Pythagoreer gewesen. Übrigens sind diese Worte zugleich ein Compliment gegen die beiden anwesenden Sicilianer Gorgias und Polos, und zwar kein leeres; denn Ersterem lässt sich nach Allem, was von ihm und seinen Schülern bekannt ist, die χομψότης nicht absprechen, und Polos hatte um seiner εἰκονολογία willen, deren Platon im Phädrus 267 C gedenkt, vielleicht noch ein besonderes Recht gerade hier berücksichtigt zu werden.

Diesen vermuthlichen Italo-Siculer hält Böckh im Philolaos S. 183 ff und S. 186 ff mit dem vorher erwähnten τις τῶν σοφῶν für identisch. Dass diess ein Irrthum sei, hat Schuster S. 596, 1 nachgewiesen; aber nur um in einen Irrthum ganz gleicher Art zu fallen, der ebenfalls bei einer genaueren Betrachtung des Zusammenhangs der Stelle nicht möglich gewesen wäre. Während er die Böckhsche Ansicht bestreitet, nach der, weil unter dem χομψὸς ἀνὴρ Philolaos zu verstehn ist, an denselben auch bei dem nicht näher bezeichneten σοφὸς gedacht werden muss, hält er es seinerseits für zweifellos, dass mit dem σοφὸς kein andrer als Heraklit gemeint sei. Darin hat er S. 596 gegen Stallbaum Recht, dass die drei Gedanken ὥς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν, ferner τὸ σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, endlich τῆς ψυχῆς τοῦτο, ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσὶ,

1) So der Scholiast.

2) Schuster S. 609 beruft sich dafür auf Platons Gess. II, 659 C: καθάπερ ὁ Σικελικὸς τε καὶ Ἰταλικὸς νόμος. Nach Schusters Ansicht scheint hier Ἰταλικὸς oder Σικελικὸς, eins von beiden, eigentlich überflüssig zu sein und lediglich um des Andern willen da zu stehen. Die natürliche Annahme ist aber, bis uns nicht das Gegentheil bewiesen wird, dass Platon den betreffenden νόμος Σικελικὸς τε καὶ Ἰταλικὸς nannte, weil er eben nicht bloß in einem von beiden Ländern, sondern in beiden, in Sicilien wie in Italien, Geltung hatte.

3) Denn nicht ohne Grund reden hier die beiden Pythagoreer Simmias (85 E ff) und Kebes in Gleichnissen. Der Letztere leitet seine Bemerkungen 87 B mit den Worten ein: πρὸς δὲ τοῦτο τὸδε ἐπίσχεψαι, εἴ τι λέγω· εἰκότως γὰρ τινος, ὥς ἔοικε, καὶ γὰρ ὥσπερ Σιμμίας δέομαι.

τουχάνει ὃν οἷον ἀναπεῖθεσθαι κτλ. einem und demselben Philosophen gehören. Dass aber dieser Philosoph nicht Heraklit ist, lehrt der Zusammenhang der Stelle jeden vorurtheilsfreien und aufmerksamen Leser; denn ein solcher wird, wenn er B die Worte ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων liest, nicht zweifelhaft sein, dass diess kein andrer ist als der vorher τις τῶν σοφῶν genannte. Anders urtheilt zwar Schuster S. 625, der dabei an Dion denkt, dem Platon die Kenntniss der Dichtungen des Sophron verdanke. Um von anderem abzusehen was sich gegen diese Ansicht einwenden lässt, bemerke ich nur, dass Sokrates, wenn er den Mythos und seine Auslegung einem Andern zu verdanken bekennen wollte, diess gewiss zu Anfang seiner Mittheilung gethan haben würde und nicht erst in der Mitte derselben, noch dazu in Form einer Parenthese. Diess zugegeben weisen aber die Worte ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων nothwendig auf p. 493 ὅπερ ἦδη τοῦ ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν, ὡς κτλ. zurück; denn nur hier noch wird ein Anderer genannt, der für Sokrates in etwas Gewährsmann war und mit diesen Worten stimmen die anderen auch darin überein, dass in beiden von einer mündlichen Mittheilung die Rede ist. Den Heraklit aber mit Sokrates in einen mündlichen Verkehr zu setzen wäre ein Verstoss gegen die historische Wirklichkeit, den man Platon nicht zutrauen wird.

Damit wird die Schustersche Ansicht hinfällig und so erweisen sich auch die Gründe, mit denen er sie zu stützen versucht hat. Von dem Hauptgrund, den das angeblich heraklitische Gepräge der Worte τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο κτλ. bildet, ist diess schon vorher in einer Anmerkung gezeigt worden. Ein andrer ist in den Worten καὶ τὸ σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα enthalten. Der hierin ausgesprochne Gedanke kehrt wieder in folgenden Worten: μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινὰς τιμωρίας ἃ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθλαπται, die Clemens Alexandrinus Strom. III, 518 Pott. dem Philolaos zuschreibt. Gegen diesen philolaischen Ursprung hat zuerst Heindorf einen Zweifel hingeworfen, Schuster ihn dann wieder aufgenommen und zu begründen gesucht, indem er findet, dass Berufungen auf »alte Theologen und Seher« eher neupythagoreisch klingen als der Schreibweise eines Pythagoreers aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts angemessen, und ausserdem die breitmoderne Citationsweise rügt. Beide Gründe brauche ich als subjective und denen auch Schuster nur eine secundäre Bedeutung beilegt, hier nicht zu berücksichtigen. Desto mehr Gewicht legt er auf die Stelle des platonischen Kratylos p. 400 B f, wo Sokrates auf die Frage des Hermogenes, wie es denn mit der Etymologie von σῶμα stehe, zur Antwort gibt: deren liefsen sich mehrere aufstellen, καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι. καὶ διότι αὐτὸ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνῃ ἡ ψυχὴ, καὶ ταύτῃ σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μὲντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέᾳ τούτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὲ ἕνεκα δίδωσιν τούτων δὲ περίβολον ἔχειν κτλ. Schuster hat gegen Böckh 180 vollkommen Recht, wenn er behauptet, dass hier drei Ansichten Verschiedner und nicht blofs der Orphiker erwähnt werden, von denen die τινές, die in dem Körper das Grab der Seele sehen, bestimmt unterschieden sind. Daraus folgt aber für unsre Stelle nur, dass unter dem τις τῶν σοφῶν nicht an einen Orphiker gedacht werden könne, und diess hat auch Niemand behauptet. Wenn dagegen Schuster daraus folgert,

dass auch die Pythagoreer mit unserer Stelle Nichts zu schaffen haben und dadurch Raum gewinnt für seine Vermuthung, dass Heraklit gemeint sei, so ist dieß in dieser Allgemeinheit ausgesprochen ein Fehlschluss und könnte nur von den orphischen Pythagoreern gelten, zu denen Philolaos, der hier in Frage kommt, nicht gehörte¹⁾. Wir haben also nicht nöthig unter den *τινες* im Kratylos an Heraklit zu denken, sondern können darunter die ächten Pythagoreer verstehen, deren Philolaos einer war und denen die Orphiker wie im Folgenden geschieht als von ihnen verschieden gegenübergestellt werden konnten. Ich habe aber gegen die Kratylusstelle noch ein andres Bedenken, das, wenn es gegründet ist, ihr jede Bedeutung für die Erklärung unsrer Stelle nimmt. Denn von den Orphikern wird dort nicht gesagt, dass sie diese oder jene Etymologie von *σῶμα* aufgestellt, sondern dass sie dieses Wort als Namen des darunter bezeichneten Dinges zuerst gebildet haben (*δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα*). Den Dingen ihre Namen zu geben ist aber etwas, das Plato anderwärts im Kratylos den ersten Menschen zuschreibt: cf. 397 C, wo über den Ursprung der Götternamen Sokrates Folgendes als seine Meinung äußert: *φαίνονται μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους τοὺς θεοὺς ἡγεῖσθαι, ὅσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν· ἅτε οὖν αὐτὰ ὁρῶντες πάντα ἀεὶ ἰόντα ὁρόμῳ καὶ θέοντα, ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεῖν θεοὺς αὐτοὺς ἐπονομάσαι· ὕστερον δὲ κατανοοῦντες τοὺς ἄλλους πάντας ἦδη τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν*. Vgl. auch 401 B: *Σω. Τί οὖν ἄν τις φαίη διανοούμενον τὸν ὀνομάσαντα Ἑστίαν ὀνομάσαι; Ἑρμ. Οὐ μὰ τὸν Δία οὐδὲ τοῦτο οἶμαι ῥάδιον εἶναι. Σω. Κινδυνεύουσι γοῦν, ὧ ᾧ γὰρ Ἑρμύγενες, οἱ πρῶτοι τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλὰ μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχει τινές. Ἑρμ. Τί δῆ; Σω. Καταφαίνεται μοι ἡ θέσις τῶν ὀνομάτων τοιούτων τινῶν ἀνθρώπων*. Diese Stellen ergeben, dass Plato die Entstehung einem bestimmten Zeitalter und zwar dem der ersten Menschen zuweist. Mag er nun Orpheus²⁾ in eine noch so graue Vorzeit versetzen, zu den ersten Menschen wird er ihn doch kaum gerechnet haben³⁾. Ich weiß Dem gegenüber keine andre Hilfe als *οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα* als Interpolation zu streichen. Dass in diesem Falle das Subjekt *οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων* aus dem Zusammenhange ergänzt werden muss ohne im unmittelbar Vorhergehenden genannt zu sein, gibt keinen begründeten Anstoss, wie 399 E zeigt: *ἔθεν δῆ μοι δοκοῦσιν κτλ.* Sind wir aber berechtigt jene Worte zu streichen, so ist vollends jedes Hinderniss beseitigt, das nach Schusters Ansicht die Kratylusstelle der älteren Auffassung entgegensetzte, die in den Worten *τὸ σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα* einen pythagoreischen Gedanken sah.

Ein Pythagoreer ist danach auch der Gewährsmann des Sokrates, auf dessen Auslegung des Mythos er sich beruft; denn, wie wir sehen, ist der *σοφῶν τις* mit dem identisch, der 493 B *ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων* heisst. Ob aber Plato wollte, dass wir

1) Platons Phaidon p. 62 B habe ich natürlich nicht übersehen, kann aber darin keinen Beweis finden, dass den Leib für den Kerker der Seele zu halten ein den Pythagoreern eigenthümlicher Gedanke war, jedenfalls nicht, dass er ihnen ursprünglich angehörte.

2) Denn dieser könnte unter dem *οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα* allein gemeint sein, wie Protag. 316 D.

3) Kratyl. 402 B lesen wir *λέγει δὲ πού καὶ Ὀρφεύς*, nachdem vorher *ὁ τιθέμενος τοῖς τῶν ἄλλων θεῶν προγόνοις Πέαν τε καὶ Κρόνον* erwähnt war. Orpheus wird also hier ausdrücklich von dem Wortbildner unterschieden.

dabei an Philolaos denken sollten, dessen geistiges Eigenthum allerdings die Auslegung des Mythos und die ihm vorausgeschickten Gedanken zu sein scheinen, muss zweifelhaft bleiben. Denn obgleich Sokrates und Philolaos Zeitgenossen waren, so scheint es doch zu einer persönlichen Berührung zwischen Beiden, wie sie die Worte ὅπερ ἔδῃ του κτλ. voraussetzen, nicht gekommen und ihr Verkehr ein mittelbarer durch gemeinsame Schüler wie Simmias und Kebes geblieben zu sein. Vielleicht hat Plato eben deshalb eine so unbestimmte Weise der Bezeichnung gewählt und damit seinem Leser frei gelassen an einen andern Pythagoreer, einen Genossen oder Schüler des Philolaos, der seine Ansichten theilte, zu denken. Doch lässt sich noch ein Bedenken gegen diese Vermuthung geltend machen.

Dem Ungenannten will Sokrates nicht blofs die Auslegung des Mythos, sondern auch das im Anschluss daran p. 493 D ff. ausgeführte Gleichniss verdanken. Schuster S. 621 ff. scheint auf dieses Gleichniss einen besondern Werth zu legen in der Untersuchung, die uns in dem κομῶδες ἀνὴρ Sophron erkennen lassen soll. Dabei hat er das Wort εἰκόνα, durch das Plato die beiden Gleichnisse bezeichnet, falsch benutzt (S. 621. 632). Er übersetzt es mit Bild und versteht darunter eine Schilderung, die die Wirklichkeit uns treu und lebendig vor Augen stellt. Da nun Sophron in seinen Mimen Bilder des wirklichen Lebens gab, so liefse sich in εἰκόνα, wenn wir es auf jene Weise erklären dürfen, eine Hindeutung auf ihn erblicken. Aber gerade diesen Sinn hat das Wort an unsrer Stelle nicht, wie ein Blick lehrt auf folgende Worte des Sokrates, in deren Zusammenhang es steht: φέρε δῆ. ἄλλην σοι εἰκόνα λέγω ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῇ νῦν. σκόπει γάρ, εἰ τοιόνδε λέγεις περὶ τοῦ βίου ἐκατέρου τοῦ τε σώφρονος καὶ τοῦ ἀκολάστου, οἷον εἰ δοῦν ἀνδρῶν κτλ. Danach ist εἰκών allerdings ein Bild, aber ein Bild in dem Sinne, in dem auch wir ein Gleichniss ein Bild nennen, also nicht, was Schusters Ansicht ist, weil es die sinnliche Wirklichkeit treu wiedergibt, sondern umgekehrt, weil es geistige Vorgänge in sinnlicher Weise darstellt. Also εἰκών, dieses Wort, gibt zu dem Schlusse, den Schuster daraus zu ziehen scheint, kein Recht. Desto mehr aber vielleicht, was darunter gemeint ist, die folgende Schilderung, die uns ein Stückchen wirklichen Lebens treu und anschaulich zeichnet, in der Weise wie wir es von Sophron erwarten dürfen. Wenigstens ist Letzteres Schusters Meinung und er hat um diese seinen Lesern plausibel zu machen der platonischen Zeichnung noch mit einigen leisen Strichen nachgeholfen, wodurch dieselbe der Vorstellung, die wir uns von den Darstellungen des Sophron machen, um etwas näher kommt. Diefes war ihm selbstverständlich erlaubt, sobald einmal die Grundzüge der Schilderung an Sophron erinnerten. Aber das ist es gerade, was ich bestreite. Die Mimen des Sophron waren Bilder der Wirklichkeit und des Lebens, das platonische Gleichniss ist diefs nicht. Denn ein κάπηλος der Art, wie ihn Plato hier schildert, dessen Fässer sämmtlich leck und faul sind und der daher genöthigt ist unablässig Tag und Nacht aufzufüllen, hat gewiss nie weder in alter noch neuer Zeit existirt. Das ist eine Uebertreibung der Wirklichkeit, die dem Sophron, der auf eine Darstellung des Lebens ausgieng, schwerlich gestattet war, die dem Plato aber, der nur ein Gleichniss zur Versinnlichung seiner Gedanken haben wollte, Niemand verwehren konnte. Doch es wäre Unrecht hier gegen Schuster allein zu polemisiren,

der nie auf Sophron verfallen sein würde, wenn er nicht einen, so weit ich sehe, allen neuern Erklärern gemeinsamen Irrthum getheilt hätte.

Alle scheinen nämlich der Meinung zu sein, dass durch die Worte des Sokrates *φέρει δὲ ἄλλην σοι εἰκόνα λέγω ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῇ νῦν* das darauf folgende Gleichniss auf denselben Ursprung zurückgeführt werden soll, wie die vorhergehende Mythendeutung. Stallbaum erklärt: *h. e. item ab iis repetitam a quibus sumta erat fabula modo narrata*, und fügt hinzu, dass unter *γυμνάσιον* die pythagoreische oder empedokleische Schule zu verstehen sei. Dem entsprechend hat Schleiermacher übersetzt: ‘*Wohlan, ich will dir noch ein andres Bild erklären aus derselben Schule wie das vorige*’. Endlich Schuster gibt S. 595 *ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου* wieder durch ‘aus einer und derselben Quelle’. Man schloss also aus diesen Worten, dass auch das zweite Gleichniss dem *κομφὸς ἀνὴρ* gehöre. Dieser Schluss ist aber falsch, wie eine einfache Erwägung des Zusammenhangs lehrt, in dem die beiden Gleichnisse mit einander stehen. An die Auslegung des Mythos knüpft Sokrates die Worte: *ἀλλὰ πότερον πεῖθω τί σε καὶ μετατίθεσαι εὐδαιμονεστέρους εἶναι τοὺς κοσμίους τῶν ἀκολάστων, ἢ οὐδ’ ἂν ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα μυθολογῶ, οὐδέν τι μᾶλλον μεταθήσει; Καλ. Τοῦτ’ ἀληθέστερον εἴρηκας, ὦ Σώκρατες*. Damit ist deutlich ausgesprochen nicht blofs, dass was folgt keine *μυθολογία* mehr ist, sondern auch dass, was dem *κομφὸς ἀνὴρ* verdankt wurde, nun zu Ende ist, für dessen Thätigkeit ja *μυθολογεῖν* der Ausdruck war. Wer also in dem *κομφὸς ἀνὴρ* den Philolaos oder wie Schuster den Sophron erkannte, der muss das Folgende einem Andern geben. Da aber von dem *κομφὸς ἀνὴρ*, dem Erfinder des Mythos, der *σοφὸν τις* unterschieden wird, dem Sokrates die Kenntniss des Mythos oder wenigstens seine Auslegung verdankt, so bleibt die Möglichkeit, dass das zweite Gleichniss, das dem *κομφὸς ἀνὴρ* nicht mehr gehören kann, wenigstens durch denselben Mittelsmann an Sokrates gekommen ist. Diese Möglichkeit schwindet aber bei einer genaueren Betrachtung der Worte, mit denen Sokrates sein zweites Gleichniss einleitet, bis auf einen sehr geringen Grad: *φέρει δὲ ἄλλην σοι εἰκόνα λέγω ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῇ νῦν*. *σκόπει γάρ, εἰ τοιόνδε λέγεις περὶ τοῦ βίου ἐκατέρου τοῦ τε σώφρονος καὶ τοῦ ἀκολάστου, οἷον εἰ δυοῖν ἀνδροῖν κτλ.* Sehen wir hier von den Worten *ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου* ab, so spricht nicht blofs *λέγεις* sondern auch die Art, wie durch *σκόπει γάρ, εἰ τοιόνδε λέγεις* das Gleichniss eingeführt wird, dafür, dass Sokrates hier Eignes vorträgt und nicht blofs wiedererzählt was er von Andern gehört hat. Die Worte *ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου* aber beweisen nicht, was sie beweisen sollen.

Heindorf ist der Einzige, der an diesem Ausdruck Anstofs genommen hat, und nicht mit Unrecht, da derselbe ein seltner ist, zu dem ich nur noch eine einzige Parallele in Aristophanes’ Wespen kenne, wo 526 der Chor der Greise mit Bezug auf Philokleon sagt:

νῦν δὲ τὸν ἐκ θῆμετέρου
γυμνασίου λέγειν τι δεῖ
καινὸν κτλ.

Hier meint *ἐκ θῆμετέρου γυμνασίου* einen unseresgleichen, der die gleiche Schule wie wir durchgemacht und seine Bildung und Erziehung sich auf der Richterbank geholt

hat. Über die Erklärung dieses Ausdrucks kann man nur einen Augenblick im Zweifel sein, weil γυμνάσιον, wenn es den Ort bedeutet, bald eine engere eigentliche Bedeutung hat bald eine weitere, unter der auch die παλαίστρα begriffen ist, vgl. Krause die Gymnastik der Hellenen I S. 122. Eine nähere Betrachtung zeigt leicht, dass hier nur die zweite Bedeutung in Frage kommt¹⁾. Diefes ist auch die Meinung des Scholiasten, der erklärt: τοῦτο δὲ πρὸς τὸν Φιλοκλέα, τὸν ἐκ τῆς αὐτῆς ἡμῶν παλαίστρας. Und eben darauf führt auch der Umstand, dass παλαίστρα, das eigentliche Wort, ganz in der gleichen Weise wie hier γυμνάσιον übertragen worden ist, cf. Plut. Demetr. c. 5: οἷα δὲ νέος καὶ ἄπειρος (sc. Δημήτριος) ἀνδρὶ (sc. Πτολεμαίῳ) συμπεσὼν ἐκ τῆς Ἀλεξάνδρου παλαίστρας ἠθληκότι πολλοὺς καὶ μεγάλους καὶ αὐτὸν ἀγῶνας ἐσφάλη κτλ. Anton. c. 9: ἦν δὲ καὶ Σέργιος ὁ μῦθος τῶν μέγιστον παρ' αὐτῷ δυναμένων, καὶ Κυθηρὶς ἀπὸ τῆς αὐτῆς παλαίστρας γύναιον ἀγαπώμενον κτλ. Longin de sublim. 4, 4: οἱ ἥρωες ἐκείνοι, Ξενοφῶντα λέγω καὶ Πλάτωνα, καίτοιγ' ἐκ τῆς Σωκράτους ὄντες παλαίστρας²⁾. Danach bezeichnet also ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου den, der aus derselben

1) Die Frage scheint noch nicht entschieden, ob jeder Einzelne sich zu einem bestimmten Gymnasion hielt. Bedenkt man aber, dass das Kynosarges für die νόθοι bestimmt war und dass die beiden andern ältesten Gymnasien (vgl. Krause I. I. S. 90 f.) Lykeion und Akademie nach entgegengesetzten Richtungen der Stadt weit auseinander lagen, so kommt man auf den Gedanken ihre Anlage sei durch die Absicht bestimmt worden den Bewohnern der beiden Stadthälften je ein besonderes Gymnasion zu errichten. Von einer Verpflichtung sich immer an einem und demselben Gymnasion aufzuhalten kann selbstverständlich nicht die Rede sein. Gewohnheit und Bequemlichkeit könnten aber leicht eingeführt haben, was das Gesetz nicht vorschrieb, und wenigstens von einem athenischen Bürger vermag ich nachzuweisen, dass er in der Regel in einem und demselben Gymnasion verkehrte. Den Sokrates fragt nämlich Euthyphron zu Anfang des gleichnamigen platonischen Dialogs: τί νεώτερον, ὦ Σώκρατες, γέγονεν, ὅτι σὺ τὰς ἐν Λυκείῳ καταλιπὼν διατρίβας ἐνθάδε νῦν διατρίβεις περὶ τὴν τοῦ βασιλέως στοάν; Daraus geht hervor, dass Sokrates für gewöhnlich in dem Lykeion genannten Gymnasion verkehrte. Dasselbe bestätigen die Worte, mit denen Apollodoros im Symposium den von ihm wiederholten Bericht des Aristodemos und damit den ganzen Dialog abschließt: τὸν οὖν Σωκράτη, κατακοιμήσαντ' ἐκείνους, ἀναστάντα ἀπείναι, καὶ αὐτὸς ὥσπερ εἰσθεῖ ἐπεσθαι, καὶ ἐλθόντα εἰς Λύκειον, ἀπονυφάμενον, ὥσπερ ἄλλοτε τὴν ἄλλην ἡμέραν διατρίβειν, καὶ οὕτω διατρίβοντα εἰς ἐσπέραν οἶκoi ἀναπαύεσθαι. Nehmen wir also an, dass in den beiden Gymnasien, der Akademie und dem Lykeion, sich in der Regel dieselben Leute zusammenfanden, so konnte aus diesem täglichen Verkehr in einzelnen Fällen eine gewisse Gleichartigkeit der Gesinnung und des Wesens entstehen, dass diefs aber so häufig der Fall gewesen sei, dass man den Ausdruck ἐκ θῆμετέρου γυμνασίου und ähnliche bildete um Leute gleichen Schlages zu bezeichnen, ist mir sehr unwahrscheinlich.

2) Absonderlich ist Schuster's Erklärung der Worte ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου = aus demselben Plauderstübchen. Diese Erklärung ist von ihm nicht durch den Sprachgebrauch, sondern durch folgende Anmerkung S. 619 begründet worden: 'γυμνάσιον ist hier schwerlich der Platz eruster Übung, sondern das, was bei uns die Wachstube, die Kaserne geworden ist. Man kam dahin ebenso sehr, um die neuesten Geschichten zu hören und Conversation zu haben, wie um zu turnen'. — Eine dritte Erklärung finde ich in Deuschle's Ausgabe des Gorgias. Derselbe bemerkt zu γυμνάσιον, dieses stehe 'in der Bedeutung einer philosophischen Schule, weil Philosophen die Jugend in Gymnasien zu unterrichten pflegten'. Diese Erklärung wird durch keine Stelle eines alten Autors unterstützt. Selbstverständlich genügen die Stellen später Schriftsteller nicht, wie die angeführte des Longin und andre, die Stephanus verzeichnet und in denen γυμνάσιον der Aufenthaltsort der Philosophen und ihrer Anhänger ist. Die Bedeutung 'Philosophenschule' kann γυμνάσιον keinenfalls vor der Zeit des Sokrates und, wir dürfen hinzufügen, auch nicht während seines Lebens erhalten haben; denn Sokrates war der erste Philosoph, der γυμνάσια zum Schauplatz seiner Thätigkeit wählte. Ja, selbst die ersten Zeiten der Sokratiker sind ein zu früher Termin für die

Palästra hervorgegangen ist, und da in verschiedenen Instituten dieser Art der Unterricht je nach der Persönlichkeit des Lehrers ohne Zweifel ein verschiedener war, den, der denselben Unterricht empfangen und dadurch auch ein ähnliches Wesen angenommen hat. Zunächst galt dießs bloßs von Leibesübungen und von leiblicher Natur, wurde dann aber auch auf das Geistige übertragen. So finden wir ἐκ θῆμετέρου γυμνασίου von Aristophanes in den Wespen gebraucht. Auf einer weitem Stufe steht der Sprachgebrauch des Gorgias: während bisher seinem Ursprung gemäß der Ausdruck auf Personen bezogen wurde, so erscheint er nun bei Plato auf Sachen übertragen. Das ist ein großer Schritt; denn von leblosen Dingen werde ich um ihre Gleichartigkeit zu bezeichnen nur dann sagen können, sie seien aus demselben Gymnasium, wenn dieser Ausdruck bereits ein ganz abgeschliffener war, an dessen eigentliche Bedeutung Niemand mehr dachte. Es fragt sich aber, ob nicht in den ca. 30 Jahren, die zwischen den Wespen des Aristophanes und dem platonischen Gorgias liegen, dieser Schritt gethan werden konnte¹⁾. Ist dießs wirklich die Geschichte des Ausdrucks, so ist klar, dass es grundfalsch war denselben in erster Linie als eine Bezeichnung des Ursprungs zu fassen. Eine Bezeichnung des Ursprungs ist derselbe

Entstehung dieser Bedeutung, die wir uns nur möglich denken können zu einer Zeit, da in Athen mehrere Philosophen in verschiedenen Gymnasien lehrten. Die Abfassung des platonischen Gorgias wird aber Niemand so tief herabrücken wollen. Und wäre dießs der Fall, so stünde doch der Vers in Aristophanes' Wespen im Wege; denn bis auf Weiteres werden wir doch ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου nach Analogie von ἐκ θῆμετέρου γυμνασίου erklären. In letzterem Ausdrucke kann aber abgesehen von andern Gründen auch aus dem angeführten chronologischen γυμνάσιον nicht die Philosophenschule bedeuten.

1) Die Schwierigkeit dieser Annahme wird noch gesteigert durch die Beobachtung, dass παλαίστρα, wie die angeführten Beispiele zeigen, auch bei spätem Schriftstellern wie Plutarch und Longin immer nur in Beziehung auf Personen steht. Indess da dieser Beispiele nur wenige sind, ist diese Schwierigkeit nicht unüberwindlich. Ich will aber doch die Möglichkeit einer andern Erklärung des Ausdrucks hier andeuten, die vielleicht Andere durch mehr Wissen im Stande sind zur Wahrscheinlichkeit zu erheben. Γυμνάσιον bedeutet bekanntlich nicht bloßs den Ort der Übungen, sondern auch die einzelne Übung selber. Nehmen wir diese Bedeutung hier an, so würden beide Bilder oder Gleichnisse als zur selben Übung gehörig bezeichnet werden. Dieser Ausdruck erhält aber nur dann einen Sinn, wenn wir noch zwei weitere Möglichkeiten zu Hilfe nehmen; denn möglich ist, dass hier auf die εἰκονολογία des anwesenden Polos Rücksicht genommen werde, und möglich ist es ferner, dass dieser in seiner Schrift den bildlichen Ausdruck in verschiedene Arten eingetheilt hatte und diese verschiedenen Arten, die natürlich so gut wie seine ganze rhetorische Schrift auf die praktische Übung berechnet waren, von ihm selber oder von Platon γυμνάσια genannt wurden. Eine Bestätigung dieser Vermuthung liegt vielleicht in den μουσεῖα λόγων des Polos, von denen Plato im Phädr. 267 C spricht. Man hat hier μουσεῖον nicht, wie Nietzsche Rhein. Mus. 28, 219 will, als Schule, sondern allgemein als Platz geistiger Übungen zu fassen; Blass Att. Bereds. I S. 74 übersetzt μουσεῖα λόγων richtig durch »Tummelplätze der Reden.« Ob wir nun μουσεῖα λόγων für den Titel halten, den Polos seiner Schrift gab, oder für eine Benennung, durch die Plato die Schrift oder Theorie des Polos charakterisiren wollte, jedenfalls sind, sobald wir es mit dem Namen streng nehmen, alle die einzelnen, die unter ihm zusammengefasst werden, die διπλασιολογία, die γνωμολογία und die εἰκονολογία je ein μουσεῖον λόγων. Ein solches μουσεῖον λόγων könnte aber Polos im Bilde bleibend in verschiedene γυμνάσια Übungen eingetheilt haben; dann würde je eine Art der εἰκονολογία ein besonderes γυμνάσιον ausgemacht haben. Doch das sind vor der Hand noch sehr in der Luft schwebende Vermuthungen, die ich nur aufstelle, weil sie vielleicht für Andre ein Anknüpfungspunkt werden könnten; ich selber muss mich und ebenso müssen Andre, bis sie mehr Material beigebracht haben, sich bei der oben begründeten Erklärung von ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου beruhigen.

allerdings auch, aber doch nur, insofern derselbe von bestimmendem Einfluss auf das Wesen Jemandes geworden ist: Generäle aus der Schule Alexanders sind solche, die durch ihre Tüchtigkeit zeigen, dass sie etwas bei ihm gelernt haben, und wenn die Alten in den Wespen den Philokleon einen aus ihrer Schule nennen, so meinen sie damit vor allem einen ihresgleichen und erst in zweiter Linie kommt in Betracht, wie und wo er dieß geworden ist. Diese Nebenbedeutung musste der Ausdruck, wenn er, wie hier geschieht, auf εἰσόνες d. i. auf Dinge übertragen wird, nothwendig abwerfen; denn von zwei Bildern kann ich zwar sagen, dass sie gleichartig, niemals aber, dass sie durch dieselbe Schule hindurch gegangen sind und die gleichen Übungen durchgemacht haben. Was also der Ausdruck ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου hier allein sagen will und sagen kann, ist, dass die beiden von Sokrates aufgestellten Bilder gleichartig sind.

Es fragt sich und Niemand hat sich bis jetzt begreiflicher Weise diese Frage vorgelegt, worin diese Gleichartigkeit beruht. Eine zu äußerliche Aehnlichkeit zwischen beiden, als dass sie in Betracht kommen könnte, ist die, dass in beiden lecke Fässer und ihre Besitzer eine traurige Rolle spielen; eine bedeutendere Übereinstimmung, die mehr das eigentliche Wesen betrifft, zeigt sich dagegen darin, dass beide uns unsichtbare Vorgänge des Seelenlebens durch ähnliche Vorgänge der sinnlich-concreten Welt veranschaulichen wollen. Sie unterscheiden sich dadurch von andern Bildern, die sinnlich-concrete Gegenstände nachahmen. Das ist es, weshalb Sokrates sagt, sie seien gleichen Schlages, ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου. Im Übrigen sind sie allerdings verschieden genug. Denn das erste, das in der Form der Auslegung an einen gegebenen Mythos anknüpft, verliert dadurch die Freiheit sich dem Gegenstande, den es erläutern will, vollkommen anzuschmiegen und kann deshalb seinem Zwecke nicht genügen¹⁾; Sokrates lässt es deshalb fallen und versucht es mit dem zweiten Bilde, für das er einige Züge aus dem ersten entlehnt, das er aber im Übrigen vollkommen frei und nur nach Maßgabe des Gegenstandes, den es illustriren soll, erfindet. Das erste Bild gehört einem Andern, vermuthlich dem Philolaos, das zweite dem Sokrates. Dieses Resultat hätte man längst schon und leichter gewinnen können, wenn man auf den Scholiasten hätte hören wollen, der folgendes bemerkt: ἐκ τοῦ γυμνασίου φησὶ τοῦ αὐτοῦ, ὅτι τὸ μὲν πρὸ αὐτοῦ ἐπιχείρημα ἐν μύθου προήκται σχήματι, τοῦτο δὲ ἐν παραδείγματι. ἦν δὲ ἐκεῖνο μὲν τῶν Πυθαγορείων οἰκείον, τοῦτο δὲ Σωκράτους, ὡς σαφέστερόν τε καὶ πληκτικώτερον. Wenigstens scheint mir die Bemerkung, das zweite Bild entspreche der eigenthümlichen Weise des Sokrates, vorauszusetzen, dass Sokrates und kein Andrer sein Urheber ist.

So werden wir auch hier wieder von den neuen auf die alten Erklärer zurückgewiesen und erkennen schliesslich, was wenigstens für einen grossen Theil der Untersuchung das Motto hätte sein sollen:

Das Wahre war schon längst gefunden,
Das alte Wahre fass' es an.

1) Hierauf beziehe ich ὑπό τι ἄτοπα p. 493 D.